Uniwersytet Warszawski
Wydział Filozofii i Socjologii

Jacek Wolski
nr albumu: 229193

Epistemologia wartości u M. Schelera i N. Hartmanna

Praca licencjacka
na kierunku Filozofia
w zakresie Filozofia

Praca wykonana pod kierunkiem
dr hab. Magdalena Środa
Instytut Filozofii UW

Warszawa, maj 2007

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data	Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przez mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data	Podpis autora pracy

Streszczenie

Niniejsza praca przedstawia ontologię i epistemologię wartości Maxa Schelera oraz Nicolai Hartmanna. Obaj filozofowie tworzyli na początku XX wieku. Zajmowali się etyką materialną, czyli etyką, która wyprowadza normy postępowania z faktu istnienia świata wartości. Wartości, w ich koncepcjach, są absolutne i obiektywne. Wartości nie są poznawane racjonalnie, ale emocjonalnie. Celem niniejszej pracy jest porównanie obu epistemologii pod kątem ich podobieństwa. W pracy zostanie wykazane, że obie epistemologie nie są takie same.

Słowa kluczowe

wartości, aksjologia, epistemologia wartości, M. Scheler, N. Hartmann, intuicjonizm, hierarchia wartości, porównanie;

Dziedzina pracy (kody wg programu Socrates-Erasmus)

Klasyfikacja tematyczna

Tytuł pracy w języku angielskim

Epistemology of values by M. Scheler and N. Hartmann.

Spis treści

Wstęp

Pojęcie „wartość” oznacza wszystko to, co albo jest cenne i godne pożądania albo jest realizowane ze względu na cel ludzkich dążeń. Aksjologia, jako dział filozofii, zajmuje się badaniem istoty wartości, jej rodzajów lub warunków urzeczywistniania. Pojęcie wartości pojawia się w pismach różnych filozofów należących do odmiennych szkół przykładowo, W. Windelbanda, W. Diltheya, G.E. Moore'a, R.B. Perry'ego i innych. Wartości zawierają elementy dynamiczne, ponieważ pożądanie wartości jest określone przez wrażliwość podmiotu. Według niektórych teorii wartości pozostają w ścisłym związku ze społeczeństwem i jego kulturą. Inne natomiast teorie przedstawiają wartości jako absolutne i obiektywne [1].

Aksjologia powstała w XIX wieku. Wówczas pojęcie „wartość” zostało przejęte z ekonomii i stało się terminem filozoficznym. Tacy filozofowie jak R. H. Lotze, W. Windelband, F. Brentano czy A. Meinong zaczęli opracowywać niezależne koncepcje wartości. Te pierwsze rozważania stały się inspiracją dla dalszego rozwoju aksjologii w XX wieku. W obrębie każdej ówczesnej szkoły, na podstawie ich specyficznych założeń i rozróżnień, powstawały teorie wartości. W ten sposób można wyróżnić aksjologie: pragmatyczną, neoheglowską lub neokantowską. Przedstawienie ogólnej klasyfikacji tych wyników wybiega znacznie poza zakres pracy [2].

Przedmiotem tej pracy jest aksjologia fenomenologiczna, która powstała w pierwszej połowie XX wieku. We współczesnym świecie, dużą rolę odgrywa relatywizm w obrębie ocen i norm moralnych. Propozycja przedstawiona w środowisku fenomenologów zainteresowała mnie, ponieważ wartości w ujęciu środowiska fenomenologiczne łączą dwie, pozornie niezgodne idee. Wartości są bytami absolutnymi i obiektywnymi. Jednocześnie wartości są poznawane poprzez emocje podmiotu, czyli w subiektywny sposób.

Bycie absolutnym polega na braku zależności danego przedmiotu od innego przedmiotu. Jeśli można wskazać jakikolwiek stosunek pomiędzy dwoma przedmiotami, to te przedmioty stoją w relacji, a więc żaden z nich nie jest absolutny. Stąd wartości są niezależne od innych przedmiotów. Poprzez obiektywność zaś należy rozumieć brak jakichkolwiek zależności danego przedmiotu od podmiotu poznającego. Tak więc podmiot poznający nie ma wpływu na wartości [3].

Jednocześnie poznanie wartości, które są absolutne i obiektywne, jest emotywne. Podmiot poznaje wartości w aktach emocjonalnych, przykładowo aprobaty lub sympatii. Idea poznania wartości poprzez subiektywne uczucia jest niezwykła i interesująca. Jedną z konsekwencji, które są możliwe do wyprowadzenia z takiej tezy, jest uznanie uczuć za możliwe źródła poznania. Uczucia

---

1 Zob. *Słownik filozofii*. A. Aduszkiewicz (red.), Warszawa, 2004, *Słownik filozofii*, J. Didier, Katowice, 1992, *Wielka encyklopedia PWN*, Warszawa, 2005.

2 A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin, 2005, s. 75-77.

3 W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa, 1919, s. 4, 24

stają się w ten sposób równoprawne w stosunku do poznania racjonalnego czy naukowego.

Moja praca dotyczy dwóch filozofów, przedstawicieli etyki materialnej, czyli etyki opartej na wartościach. Są to Max Scheler i Nicolai Hartmann. Obaj działali w pierwszej połowie XX wieku. Opracowali interesujące aksjologie. Pomimo tego, że nie współpracowali ze sobą, ich koncepcja wartości jest podobna, jednak nieidentyczna. Ponadto żadne ich dzieła z zakresu etyki nie zostały przetłumaczone w całości na język polski.

M. Scheler jako pierwszy przedstawił aksjologię opartą na wynikach filozofii fenomenologicznej. Jego praca szeroko oddziałała na ówczesne kręgi filozoficzne. Miała wpływ na inne koncepcje takich filozofów jak M. Beck, N. Hartmann, J. Seifert czy R. Ingarden. Inni, przykładowo W. Tatarkiewicz, H. Elzenberg, J. Tischner, J. Marias lub M. Mandelblaum, jedynie nawiązywali do dystynkcji przedstawionych przez M. Schelera [4].

N. Hartmann przedstawił złożony system metafizyczno-etyczny. Aksjologia jest częścią jego specyficznej ontologii. W swojej filozofii jako ontologii krytycznej przekroczył epistemologiczną perspektywę M. Schelera. Dzięki temu mógł lepiej wyrazić i rozwiązać problemy, jakie powstały w aksjologii tego ostatniego. Jego koncepcja jest zaś bardziej rozległa i precyzyjniejsza niż inne teorie z tego okresu [5].

Tezą tej pracy jest: *teoria poznania wartości M. Schelera jest identyczna z teorią poznania wartości N. Hartmanna*. Na podstawie ich prac oraz różnych dostępnych omówień zostaną przedstawione obie epistemologie wartości. Następnie na takiej podstawie zostanie dokonane porównanie, którego celem będzie zbadanie prawdziwości tezy. Teza może wydawać się oczywista, ponieważ zwykle dwóch różnych autorów przedstawia dwa, odmienne zdania w danej sprawie. Niemniej możliwe jest, aby obaj używali tych samych terminów w tym samym znaczeniu. Stąd konsekwencją weryfikacji powyższej tezy będzie możliwość wskazania par równoznacznych terminów w obu badanych epistemologiach. Natomiast konsekwencją falsyfikacji będzie możliwość przedstawienia różnic występujących u obu filozofów.

W tym celu niniejsza praca została podzielona na trzy rozdziały. W pierwszym rozdziale zostaną przedstawione systemy wartości, które obaj filozofowie niezależnie od siebie opracowali. Jest to konieczne, ponieważ wartości stanowią przedmiot emocjonalnych aktów poznawczych i jako takie wymagają przedstawienia. Ponadto istnieją zależności pomiędzy aksjologią a teorią poznania, przykładowo wartości mogą być zhierarchizowane i przez to inaczej przedstawiają się poznaniu. Drugi rozdział przedstawia epistemologię wartości. Jest w nim opisane poznanie wartości, tak jak jest ukazana w pracach obu filozofów. W trzecim rozdziale zostaje dokonane porównanie

4 A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, *op.cit.*, s. 99-100.
5 *Ibidem*, s. 102-103.

przedstawionych teorii poznania. Zostaną tam również zawarte niezbędne wyjaśnienia. W zakończeniu zostanie przedstawione podsumowanie. Powyższy układ pracy umożliwi precyzyjne przedstawienie tematu oraz poprawne badanie przyjętej tezy.

1. Aksjologia

Aksjologia M. Schelera i N. Hartmanna opiera się na pewnym zestawie twierdzeń. Są to:

- wartości są jakościami nieempirycznymi,
- tworzą porządek hierarchiczny,
- istnieją wartości ujemne,
- dobra - to rzeczy zawierające wartości,
- źródłem uzasadnienia powinności jest wartość,
- wartości są absolutne i obiektywne, relatywne i subiektywne są świadomości wartości, czyli etosy,
- niezgodność pomiędzy hierarchią wartości a etosem jest wynikiem złudzeń aksjologicznych takich jak „ślepota" lub resentyment [6];

Powyższe twierdzenia są również akceptowane przez innych filozofów z kręgu fenomenologii. Należy tutaj podkreślić, że niektóre twierdzenia mogą być odrzucone.

1.1. Koncepcja M. Schelera

Głównym twórcą etyki materialnej jest Max Scheler. Wartości, ich ontologia i epistemologia są kluczowe dla jego całej filozofii. Jego przemyślenia są fundamentalne dla aksjologii. Stanowisko, które zajął, jest przez historyków filozofii określane jako „materialna aprioryczna etyka wartości". Dokładna teoria wartości została opisana w dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, któe zostało opublikowane w latach 1913-1916. Jego praca szeroko oddziałała na ówczesne kręgi filozoficzne.

Wyróżniającą cechą aksjologii Maxa Schelera jest jej absolutyzm. Wartości są absolutne i ponadczasowe. Są one niezmienne wobec rozwoju społeczeństw i kultur. Czyny człowieka nie mogą wpłynąć na świat wartości. Zmienne natomiast może być poznanie wartości, podobnie jak sposoby preferowania i wybierania wartości. Stąd różnorodność ocen moralnych niektórych czynów w odmiennych czasach nie jest sprzeczna z tezą o absolutności wartości [7].

Wobec poznania zmysłowego bezpośrednio przedstawiają się dobra. Przekonanie, że to pojęcie jest równoznaczne z pojęciem wartości, jest częste, ale błędne. Dobra to przedmioty wartościowe. Są obiektem poznania i zawierają w sobie cechy wartościowe. Dobra pozostają w relacji do jakości wartościowej jak rzecz do jakości istotowej [8]. To stwierdzenie oznacza, że wtedy można mówić o dobru, gdy jego cechą konstytutywną jest jakość wartościowa.

6 *Ibidem*, s. 101.
7 H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław, 1975, s. 227.
8 J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa, 1973, s. 75.

W przeciwnym wypadku dany przedmiot jedynie jest wartościowy, ale nie jest dobrem. Na ten temat Max Scheler stwierdza: *...[przez dobro należy rozumieć] rzeczową jedność jakości wartościowych lub wartościowych stanów rzeczy, która ugruntowana jest na bazie wartości...* [9]. Należy to rozumieć w ten sposób, że wartość jest podstawą pewnego przedmiotu realnego. Jeśli w tym przedmiocie jest zrealizowana jakaś wartość jako jego istota, wtedy ten przedmiot staje się dobrem. Lub inaczej, dobro to miejsce urzeczywistniania się wartości w bycie realnym.

Dla M. Schelera wartość jest dostępna poznaniu niezależnie od przysługiwania ich pewnym rzeczom. Przykładowo, smaczność potrawy przysługuje różnym potrawom. Nie jest tak, że jest to cecha realna, ponieważ w takim przypadku za każdym razem smaczność byłaby innym zespołem jakości wrażeniowych. Max Scheler twierdzi, że smaczność jak i inne jakości, przykładowo estetyczne czy też etyczne, istnieją w swoisty sposób jako obiekty idealne. Innymi obiektami idealnymi są jakości tonu lub barwy. Są one odmienne wobec innych cech rzeczy wartościowej, czyli dobra [10].

Na tej podstawie należy przyjąć, że wartości jako jakości idealne stanowią odmienną dziedzinę przedmiotów w stosunku do przedmiotów fizycznych. M. Scheler twierdzi, że zachodzą pomiędzy nimi specjalne, absolutne stosunki i związki. Wartości przedstawiają określony porządek i hierarchię, która jest możliwa do poznania. Ponadto wartości istnieją niezależnie od ich urzeczywistnienia w dobrach [11].

Na taki stan rzeczy wskazują również inne argumenty przytaczane przez Maxa Schelera. Możliwe jest uchwytywanie wartości, gdy jest już dana, chociaż nie jest jeszcze dany jej substrat. Oznacza to, że wartości mogą być dane bezpośrednio podmiotowi poznającemu. Jednocześnie jakości wartościowe nie zmieniają się same przez to, że ich urzeczywistnienie się zmienia. Przykładowo, przyjaciel może okazać się fałszywy, ale sama wartość przyjaźni nie zostanie w ten sposób naruszona. Stąd wartości nie są subiektywnymi uczuciami lub postawami dążeniowo-chceniowymi [12].

Stanowisko M. Schelera w sprawie istoty wartości nie jest jasne, ponieważ filozof ten nigdy nie ukończył swojej ontologii wartości. Nie przedstawił spójnej filozofii. Wiele miejsc jest zwyczajnie niezrozumiałych lub niezgodnych z innymi sądami. Rekonstrukcja opiera się często na wzmiankach wtrącanych mimochodem na marginesie zupełnie innych tematów. Dlatego trudno jednoznacznie rozstrzygnąć te proste zagadnienia [13].

Przy tym, niektóre tezy są powtarzane z pełnym przekonaniem o ich poprawności

9 cyt. za: J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, *op.cit.*, s. 76.
10 R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa, 1989, s. 52-53.
11 *Ibidem*, s. 54.
12 *Ibidem*, s. 56.
13 J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, *op.cit.*, s. 78.

i prawdziwości. Przykładowo, wartości są ułożone w określonym porządku i hierarchii. Inna ważną tezą dla M. Schelera jest rozwiązanie problemu negacji wartości. W systemach etycznych I. Kanta czy N. Hartmanna negacja pozytywnej wartości oznacza albo wartość negatywną albo wartość indyferentną. Dla M. Schelera negacja każdej pozytywnej wartości jest równoznaczna z negatywną wartością. Inaczej mówiąc, przeciwieństwem każdej cnoty jest występek. Nie ma wartości neutralnej ani stopnia pomiędzy wartością pozytywną a negatywną. W ten sposób świat wartości dzieli się na dwie wykluczające i dopełniające się dziedziny: tych pozytywnych i tych negatywnych [14].

Kolejną, ważną cechą tej aksjologii jest ułożenie wszystkich wartości w pewien szereg. Miejsce w nim jest zależne od momentu *wysokości* wartości. Max Scheler precyzyjnie wyjaśnia, w jaki sposób podmiot poznaje wysokość wartości. Dzieje się to w trakcie aktu preferowania. Wysokość jest niezmienna, ponieważ wartość jest niezmienna. Stąd nic nie może zmienić tej cechy wartości [15].

M. Scheler wskazuje pewne momenty, które sa wspólne dla wartości o tej samej wysokości. W ten sposób przedstawia ważne twierdzenia dotyczące jego koncepcji wartości. Wysokość wartości zależy bowiem od:

- trwałości - czyli niezmiennego utrzymywania się jakości w podmiocie oraz stopnia niezależności wartości od zmiany,
- stopnia uczestniczenia w „podzielności" i „rozciągłości" - wartości najwyższe mogą zostać podzielone pomiędzy postrzegające je podmioty bez dzielenia i zmniejszania ich siły,
- stopnia „ufundowania" w innych wartościach - wartość 'a' jest ufundowana w wartości 'b', jeśli 'a' może zaistnieć tylko pod warunkiem wcześniejszego istnienia 'b', które w takim wypadku jest wartością wyższą,
- „głębokości zadowolenia" - to zadowolenie nie jest związane z przyjemnością, ale z przeżyciem uczucia spełnienia w trakcie wyczucia wartości,
- stopnia relatywności wobec przyjęcia określonych istotnych nosicieli „wyczucia" i „preferowania"- wartości wyższe są przedmiotem poznania czystego (niezależnego od istoty zmysłowości i istoty życia), przykładami takiego poznania są uczucia miłości i nienawiści [16].

Poniżej przedstawiam odmienny sposób przedstawienia hierarchii wartości Maxa Schelera. Zwykle jest ona przedstawiana przez opis kolejnych warstw. Tablica wartości, jaka jest poniżej ułożona, ma zaletę przejrzystości i jasności. Zgodnie z metodyką wykładu, jako pierwsze

14 *Ibidem*, s. 71-72.
15 M. Scheler, *Materialne apriori w etyce* w: ZNAK nr 12(162) s. 1519.
16 *Ibidem*, s. 1521-1532.

są opisane wartości najwyższe, ostatnie pary to pary wartości najniższych w całej hierarchii [17].

	wartość pozytywna	negacja wartości	wartości pochodne	stany uczuciowe	reakcje-odpowiedzi (postawy)
1	święte	nieświęte	w. symbolu (dane w kulcie lub sakramentach);	- zachwycenie; - rozpacz;	wiara, pokora, postawa modlitwy, głęboki szacunek, niewiara,;
2	- piękno - prawe - czyste poznanie	- brzydota - nieprawe	w. kulturowe zawarte w dobrach kultury; w. naukowe etc.	- duchowa radość; - smutek;	podobanie się, uznawanie, cześć, przyjaźń, poważanie, odrzucanie, pogarda, lekceważenie;
3	szlachetność	pospolitość	pomyślność, powodzenie;	- pogoda; - zdrowia; - poczucie mocy życiowej; - p. dekadencji; - niezadowolenie; - choroby itp.	cieszenie się, odwaga, zasmucenie się, strach, gniew;
4	przyjemne	nieprzyjemne	pożyteczne, luksus, w. utylitarne, w. techniczne;	- czerpanie przyjemności; - znoszenie przykrości;	rozkosz, ból;

Hierarchia wartości wg M. Schelera.

Kolumny „wartości pozytywne" i „negacja wartości" opisują parę podstawowych, sprzecznych wartości, które są najważniejszymi jakościami w danej grupie czy też warstwie. To one są konstytutywnymi cechami dóbr. Następna kolumna „wartości pochodne" przedstawia wartości konsekutywne, które są fundowane na wartościach głównych i jako takie są wtórne wobec

17 zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, *op.cit.*, s. 67-70, J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, *op.cit.*, s. 62-67 i M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, *op.cit.*, s. 1532-1543.

nich. Kolumna „stany uczuciowe" pokazuje, które stany są spontanicznym uczuciem występującym przy postrzeganiu wartości. Dalej, kolumna „reakcje-odpowiedzi" prezentuje, w jaki sposób podmiot poznający odpowiada na daną wartość, zarówno pozytywną jak i negatywną.

Powyższą tabelę należy jeszcze uzupełnić o dodatkowe informacje:

- wartości tego, co święte (p.1) są ujmowana w specjalnym akcie miłości i występują w przedmiotach danych jako „przedmioty absolutne",
- wartości duchowe (p.2) są percypowane aktami duchowej preferencji oraz miłości i nienawiści,
- wartości piękna i brzydoty (p.2.) są powiązane z wartościami estetycznymi, wartość czystego poznania winny być realizowane przez filozofię, wartości „prawe" i „nieprawe" są obiektywnymi wartościami każdego porządku prawnego,
- wartości związane z przyjemnością (p.4) są zrelatywizowane wobec istoty zmysłowej natury,
- wartości stanów uczuciowych są same w sobie wyższe niż wartości reakcji-odpowiedzi.

Wydaje mi się, że powyższy sposób przedstawienia w układzie tabeli ma jedną wadę. Obraz przestrzeni wartości, przedstawiony w pracach M. Schelera, jest odmienny. Wartości pozytywne i negatywne nie stoją obok siebie w hierarchii. Jeśli każde dwie wartości różnią się od siebie wysokością, to wartość najwyższa, „to, co święte" i wartość najniższa, „to, co nieświęte" będą stały na granicach całego szeregu wartości. Powyżej stoją obok siebie w jednej grupie z powodu podobnego sposobu postrzegania. Zatem wprowadza to pewne zmiany w zwyczajowy sposób przedstawiania hierarchii wartości. Wartości, przyjmując jedną parę sprzecznych na każdą grupę, układają się w następujący szereg:

'święte' - 'piękne' - 'szlachetne' - 'przyjemne' - 'nieprzyjemne' - 'pospolite' - 'brzydkie' - 'nie-święte'

Należy mieć ten fakt na uwadze przy percepcji filozofii Maxa Schelera. Powstaje wtedy uzasadniona wątpliwość na temat podstawowego prawa fundowania, które polega na tym, że wartości wyższe są fundamentem dla wartości niższych. Nie jest dla mnie to zrozumiałe, czy rzeczywiście dobro oparte na wartości piękna jest podstawą dla dobra, którego cechą istotną jest szlachetność.

Wartości, jako jakości idealne, wymagają przedmiotu, którego staną się jakością istotną. M. Scheler nie zaanalizował głębiej tej zależności. Wprowadził jedynie pojęcie nosiciela wartości. Nosicielem wartości jest wszystko to, co może zawierać wartość, czyli jest przedmiotem wartościowości. Różnorodność w obrębie potencjalnych nosicieli oraz zależności pomiędzy nimi sprawiają, że ich hierarchia jest rozszerzeniem wyżej przedstawionego szeregu podstawowych wartości. Inne są wartości rzeczy, a inne - osoby. Nosiciele wartości również posiadają cechę

wysokości, co wpływa na miejsce w ułożeniu względem hierarchii wartości [18].

Różne wartości są urzeczywistniane przez różnych nosicieli. Przykładowo, wartości „szlachetny" i „pospolity" mają swych nosicieli tylko pośród „organizmów żywych", natomiast niższe wartości mogą występować jedynie pośród rzeczy lub zdarzeń. Podobnie wartości etyczne, ze swej istoty, mogą przysługiwać pierwotnie tylko osobom. Dalej własności tej osoby, w zależności od dobroci, są „cnotami" lub „przywarami". Akty woli lub działania są dobre tylko w takim stopniu, w jakim uczestniczą w nich osoby [19].

Należy wyróżnić następujące wartości ze względu na nosicieli wartości:
- wartości osoby - przysługują tylko osobie, dzielą się na wartości cnoty i wartości samej osoby,
- wartości rzeczowe - przysługują dobrom rzeczowym takim jak dobra wartość, czyli przykładowo maszyny, dobra „duchowe", czyli dzieła sztuki bądź nauki,
- wartości „moje" - realizowane przez daną osobę,
- wartości „cudze" - realizowane przez osobę odmienną od danej osoby,
- wartości aktów - aktami mogą być akty poznawcze lub woli,
- wartości funkcji - gdzie funkcja oznacza patrzenie, słuchanie lub czucie,
- wartości reakcji-odpowiedzi - takich jak radowanie się, współczucie, zemsta,
- wartości usposobienia,
- wartości działania,
- wartości członów stosunku - czyli osób, które w tych relacjach pozostają,
- wartości typu stosunku - przykładowo małżeństwa czy przyjaźni,
- wartości stosunku samego - oznaczają charakter danego stosunku, jego pozytywną wartościowość,
- wartości autonomiczne - zachowują swój charakter niezależnie od innych wartości,
- wartości konsekutywne - wykazują zależność od innych wartości, przykładowo wartości pożyteczności w stosunku do wartości przyjemności [20].

Zależności hierarchiczne przedstawiają się następująco. Wartości osoby są wyższe od wartości rzeczy. Wartości własne, „moje" są tej samej wysokości co wartości „cudze", czyli obce. Wartości aktu są najwyższe w stosunku do wartości funkcji i reakcji. Wartości reakcji-odpowiedzi są niższe do wartości funkcji. Wartości autonomiczne są wyższe niż wartości konsekutywne. Na temat relacji pomiędzy pozostałymi wartościami M. Scheler nie wypowiada się wcale [21].

Ostatnie wartości, o których należy powiedzieć, to wartości „dobry" i „zły". Pierwszą

---

18 H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, *op.cit.*, s. 233-234.
19 M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, *op.cit.*, s. 1516-1517.
20 R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, *op.cit.*, s. 64-67.
21 H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, *op.cit.*, s. 246.

własnością dotyczącą tych wartości jest występowanie ich na tle całego systemu wartości. Te wartości jako jedyne nie stoją w hierarchii wartości. Kolejną, jaką trzeba wymienić, jest to, że „dobry" i „zły" są dwiema, przeciwnymi sobie, jakościami.

Wartość „dobry" pojawia się w akcie realizacji takiej wartości, która przedstawia się jako najwyższa dla podmiotu poznającego. Odpowiednio, wartość „zły" to wartość, która pojawia się w akcie realizacji wartości najniższej w przestrzeni aksjologicznej danego podmiotu. Jeśli realizowana jest wartość wyższa spośród możliwych do zrealizowania wartości czy też grupy wartości, to wartość „dobry" staje się relatywna. Analogicznie dzieje się z wartością „zły". Należy tutaj podkreślić, że realizacja pojedynczej wartości przy braku rywalizujących innych wartości nie ma znaczenia moralnego. Bez hierarchii wartości, a więc w świecie wartości o tej samej wysokości, nie ma ani dobra moralnego ani zła moralnego. Wartości „dobry" i „zły" to nowe jakości aksjologiczne, które się pojawiają niezależnie od istniejących już wartości. Te nowe wartości są wartościami osoby. Ich nosicielami są akty woli i działania tej osoby. Kolejną cechą tych wartości jest to, że akt „dobry" realizuje tylko i wyłącznie wartość pozytywną. Nie jest możliwe nazwanie aktu dobrym, jeśli realizuje wyższą spośród dwóch negatywnych wartości. Podobnie przedstawia się sprawa z wartością zła moralnego, które opisuje zależność pomiędzy negatywnymi wartościami [22].

M. Scheler opracował złożoną aksjologię. Przedstawił całe uniwersum wartości. Wykazał ich absolutność i niezmienność wobec świata fizycznego. Ustalił porządek i układ wartości. Opracował ich prawa i zależności pomiędzy nimi. Jednocześnie niektóre miejsca w aksjologii M. Schelera są niejasne lub słabo wyjaśnione, przykładowo tak jest z zagadnieniem nosicieli wartości. Pomimo tego, aksjologia imponuje swoim rozmachem i głębokością.

22 *Ibidem*, s. 249-251.

1.2. Koncepcja N. Hartmanna

Nicolai Hartmann jest także przedstawicielem etyki materialnej. Swoje poglądy etyczne, ich uzasadnienie i normy przedstawił w dziele *Ethik*, które opublikował w 1926 roku. Podstawy jego aksjologii są zawarte w jego ontologii. N. Hartmann starał się opracować nową ontologię, która zawierałaby dotychczasowe wyniki filozofii. Jego dorobek w filozofii jest imponujący pod względem uniwersalności jak i rozmiaru pracy [23].

Pojęcie wartości w filozofii Nicolai Hartmanna ma kluczowe znaczenie. Ten fakt wynika z tego, że wartości są ważną częścią jego oryginalnej ontologii. Aby dobrze zrozumieć znaczenie i miejsce wartości w całej filozofii, należy przybliżyć jego ontologię. Dlatego poniżej zostaną krótko przedstawione najważniejsze założenia i konsekwencje jego teorii bytu.

Struktura bytu opiera się na dwóch odmiennych podziałach. Pierwszy z nich wynika z klasycznego rozróżnienia pomiędzy „istotą" (*essentia*) i „istnieniem" (*existentia*). Są to dwa sposoby istnienia, które się wykluczają. Tak więc każdy przedmiot jest albo bytem realnym albo bytem idealnym. Byty realne charakteryzują się istnieniem indywidualnym i są czasowo określone, niezależnie od tego, czy mają naturę duchową czy materialną. Natomiast byty idealne to przedmioty pozaczasowe i ogólne. W ten sposób byty idealne są podobne do platońskich idei [24].

Drugim podziałem, jaki wyróżnia ontologię N. Hartmanna, jest para momentów bycia: *istnienie* i *bycie czymś określonym*. Każdy byt zawiera w sobie moment istnienia, który jednoznacznie może być dostrzeżony przez podmiot poznający. Ponadto taki byt zawiera w sobie określenia, które odpowiadają na pytanie o istotę tego bytu. Nie jest to zwykłe dostrzeżenie różnicy pomiedzy egzystencją a esencją bytu. W tej ontologii to, co istnieje może być określeniem następnego, odmiennego bytu. Inaczej, każde określenie czegoś jest zarazem istnieniem czegoś innego, przykładowo istnienie liścia na drzewie jest określeniem drzewa, istnienie drzewa w lesie jest określeniem lasu, zaś las na ziemi jest określeniem ziemi. Granicą jest tutaj świat, który jest bezwzględną całością tego, co istnieje [25].

Rozważania na temat zależności pomiędzy momentami bycia a sposobami istnienia są ważne dla całej ontologii N. Hartmanna. Filozof ten poświęca wiele czasu na przedstawienia pluralistycznego poglądu na istnienie bytu realnego. To stanowisko polega na tym, że wyróżnia się cztery warstwy tego bytu. Część jego prac dotyczy praw i zależności wiążących ze sobą różne przedmioty realne. Rozważa w nich także takie klasyczne pojęcia jak możliwość czy konieczność. Dla tej pracy jednak najważniejsze są spostrzeżenia dotyczące bytu idealnego, które teraz zostaną

23 W. Galewicz, *N.Hartmann*, Warszawa, 1987, s. 19.
24 *Ibidem*, s. 36.
25 *Ibidem*, s. 36-38.

przedstawione.

Byty idealne aprioryczne istnieją samoistnie. Oznacza to, że te byty mają w sobie fundament bytowy dla swoich cech konstytutywnych [26]. Do obiektów tego typu N. Hartmann zalicza przedmioty matematyki, struktury logiczne, fenomenologiczne jakości istotnościowe (*Wesenheiten*) oraz wartości. Rozważania prowadzone w pracach tego filozofa są często przedstawiane w przykładach na przedmiotach matematyki, ale stosują się również, *per analogiam*, do innych bytów idealnych.

Bezpośrednim dowodem samoistności bytów idealnych jest sam fenomen ich poznania. Ponieważ te byty jawią się wszystkim niezmiennie, zatem nie mogą być snem lub błędem. Błędne poznanie zwykle zostaje poprawione. Stąd świadomość poznająca przyjmuje istnienie idealnych przedmiotów poznania. Innym, bardziej przekonującym argumentem dowodzącym samoistności bytów idealnych, jest możliwość zastosowania wyników operacji na bytach idealnych do bytów realnych. Można podać wiele sytuacji związanych z przechodzeniem granicym pomiędzy bytem realnym i idealnym. Projektowanie samochodów, działanie komputerów czy przewidywanie zjawisk astronomicznych opiera się na operacjach na bytach matematycznych takich jak wzory lub pojęcia. Działające realnie byty, które wcześniej były projektowane jako operacje na przedmiotach idealnych, dowodzą przenikania się obu sfer bytu. Według N. Hartmanna, samoistność bytu realnego jest niepowątpiewalna i udowodniona. Jeśli byt idealny determinuje byt realny, to byt idealny również musi być samoistny. Te wnioski dotyczące obiektów matematycznych są uogólniane następnie na wszystkie byty idealne, ponieważ przestrzeń idealna jest jednolita.

Świat idealnych przedmiotów jest jako taki odmienny i niezależny od bytu realnego. N. Hartmann dowodzi tego na podstawie rozważań dotyczących istoty aprioryczności. Za I. Kantem, filozof ten powtarza, że sądy matematyczne nie zakładają istnienia struktur, które opisują. Konsekwencją takich sądów jest natomiast pewność, że jeśli już istnieją, to są zgodne z tym, co opisują. Dlatego też czysta matematyka jest samodzielną i aprioryczną nauką. O tym stanowi *indyferencja* idealnych bytów. Idealne struktury bytów nie muszą być realizowane w świecie realnym. To właśnie ostatecznie przekonuje N. Hartmanna, że byty idealne i realne istnieją niezależnie od siebie [27].

Wartości są częścią powyżej zarysowanego porządku bytów idealnych. Wartościami należy nazywać te byty, przez które przedmioty stają się wartościowe, czyli stają się dobrami. Wartości posiadają specyficzne cechy. Są aprioryczne, absolutne i idealne. Aprioryczność oznacza, że istnieją wcześniej wobec przedmiotów wartościowych, przykładowo cel życia jest wartościowy,

26 zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków, 2003, s. 221.
27 W. Galewicz, *N.Hartmann*, *op.cit.*, s. 50-54.

ponieważ istnieje pewna wartość jako warunek wartościowości tego celu. Absolutność jest związana z relatywnością. Wartości nie są relatywne względem nosiciela, dobra, aktów moralnych ani zachowania. Te dwie cechy stanowią istotę pojęcia wartości [28].

Jednocześnie wartości posiadają szczególną różnicę, która określa je wobec całej przestrzeni bytów idealnych. O ile byty w rodzaju zależności logicznych lub matematycznych determinują świat realny, o tyle wartości nie są zgodne z rzeczywistością bez inicjatywy człowieka. Realizacja wartości wymaga zaangażowania człowieka w postaci działania. N. Hartmann przytacza na poparcie tego sądu przykład przyjaźni. Przyjaźń istnieje w swej idealnej postaci niezależnie od tego, czy jest realizowana, czy przyjaciele się przyjaźnią lub czy dochodzi do zdrady w stosunkach pomiędzy nimi. Równocześnie wartość przyjaźni występuje pomiędzy różnymi jednostkami niezależnie od ich doświadczenia moralnego, wieku, wychowania czy kultury. W każdym przypadku konieczne jest działanie człowieka, aby można było urzeczywistnić wartość przyjaźni [29].

Dla N. Hartmanna wartość nie jest bytem prostym, ponieważ składa się z dwóch części. Pierwsza część jest nazwana materią wartości (*Wertmaterie*) i oznacza stronę ontologiczną wartości. Jest to pewna idealna istota ogólna, która może być uchwycona w poznaniu teoretycznym. Druga część jest określona jako charakter wartości (*Wertcharakter*). Pełni rolę strony aksjologicznej, czyli zawiera określenia pozytywności lub negatywności wartości, jej wysokości oraz mocy [30].

W omawianej aksjologii również występuje pojęcie „dobra". „Dobro" to każdy przedmiot, który jest wartościowy. Należy podkreślić, że dobra zajmują pozycję wtórną wobec wartości. Wartość jest pierwotnym i konstytutywnym warunkiem, który umożliwia nazwanie jakiegoś przedmiotu, czyli rzeczy bądź stanu rzeczy, „dobrem". „Dobra" mogą być różnego rodzaju: rzeczowe, witalne czy też moralne. Jako takie dowodzą obiektywności wartości poprzez swoje istnienie niezależnie od podmiotów poznających i ich działań [31].

Świat wartości nie składa się tylko z wartości, ale posiada pewne swoiste prawa, które nimi rządzą. N. Hartmann utrzymuje jedność porządku ontologicznego z aksjologicznym, dlatego też prawa wartości są podobne do praw bytu realnego. Te prawa to:
- prawa stosunków warstwowych (*Gesetze des Schichtungsverhältnisses*) - oznaczają, że wartości tworzą pewne zespoły o takim samym poziomie wartościowości;
- prawa stosunków fundowania (*Gesetze des Fundierungsverhältnisses*) - opisują zależność wyższych wartości od istnienia niższych wartości lub, inaczej mówiąc, wartości wyższe mogą

28 J. Filek, *Etyka N. Hartmanna* w: J. Pawlica[red.], *Etyka.Zarys*, Kraków, 1992, s. 401-403.
29 Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa, 1974, s. 255.
30 W. Galewicz, *N.Hartmann*, *op.cit.*, s. 147-148.
31 Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, *op.cit.*, s. 266-269.

zostać zrealizowane dopiero po zrealizowaniu wartości niższych;
- prawa przeciwieństw (*Gesetze des Gegensätzlichkeit*) - każda wartość posiada swoje przeciwieństwo, które jest tutaj rozumiane zarówno jak przeciwieństwo pozytywny i negatywny, jak i przeciwieństwo pozytywny-pozytywny;
- prawa dopełniania się (*Gesetze des Komplementarverhältnisses*) - wartości, które w danym przypadku występują, są dopełniane przez odpowiednie im inne, pochodne wartości, przykładowo odwaga człowieka jest uzupełniana przez podziw innych jednostek;
- prawa hierarchii (*Gesetze des Ranghöhe*) - wartości posiadają cechę wysokości (*Werthöhe*), która układa je w szereg od najniższej do najwyższej;
- prawa mocy (*Gesetze des Wertstärke*) - wartości są scharakteryzowane przez predykat mocy (*Wertstärke*) oraz istnieje ich hierarchia według stopnia mocy [32];

Powyższy porządek praw aksjologii należy uzupełnić dodatkowymi wyjaśnieniami. W przypadku dopełniania się i przeciwieństw wartości, N. Hartmann wymienia następujące relacje, w jakich wartości mogą występować. Są to kolejno:
- wartość dodatnia - wartość obojętna,
- wartość ujemna - wartość obojętna,
- wartość dodatnia - wartość ujemna,
- pewna wartość dodatnia - pewna inna wartość dodatnia,
- pewna wartość ujemna - pewna inna wartość ujemna.

Wartość obojętna posiada dwa znaczenia. W pierwszym z nich, obojętność wartości polega na braku kwalifikacji etycznej. Dzieje się tak w przypadku przyrody i świata organicznego. W drugim znaczeniu, obojętność wartości oznacza pewne *neutrum* pomiędzy dwiema przeciwnymi wartościami. Taka „trzecia" wartość może istnieć pomiędzy nimi. W niektórych sytuacjach staje się ona granicą dla rozbudowanej wartości pozytywnej.

Zróżnicowanie świata wartości jest przyczyną powstawania antynomii i konfliktów. Antynomia wartości oznacza niemożliwość ich współwykonania. Taka para sprzecznych wartości nie może być zrealizowana jednocześnie. Podmiot nie może być zarazem mężny i ostrożny. Wynika to z konstytutywnych różnic pomiędzy wartościami. Konflikt natomiast to niemożność urzeczywistnienia jednocześnie dwóch wartości jednoimiennych. W niektórych sytuacjach podmiot jest postawiony przed takim wyborem, gdzie możliwe jest zrealizowanie tylko jednej wartości spośród dostępnych o takiej samej wysokości. Konflikt występuje zwykle w sytuacjach praktycznych [33].

32 *Ibidem*, s. 362-370.
33 *Ibidem*, s. 365-366.

Każda wartość jest określona przez dwa predykaty. N. Hartmann, jako pierwszy, wprowadził dystynkcję pomiędzy mocą wartości, a jej wysokością. Moc wartości jest to pewien moment ich istnienia, który wyraża się w społecznym potępieniu w przypadku działania wbrew tej wartości. Jednocześnie ewentualna zasługa moralna jest mniejsza w przypadku zrealizowania tej wartości. Wysokość wartości natomiast jest odmiennym momentem, który określa zaszczyt moralny, jakiego dostępuje jednostka, gdy realizuje wartość o danej wysokości. Pomiędzy tymi własnościami istnieją określone zależności. Im wyżej znajduje się wartość w hierarchii pod kątem wysokości, tym słabszy jest nakaz jej realizacji. Podobnie, im bardziej fundamentalna, „mocniejsza" wartość jest nierealizowana, tym większa jest wina podmiotu, który uchyla się od wprowadzania jej w świat. Relacja pomiędzy mocą a wysokością wartości jest odwrotnie proporcjonalna. Przestrzeń wartości jest zróżnicowana według tych dwóch własności. Jest to cecha charakterystyczna aksjologii N. Hartmanna.

Inną cechą tej aksjologii jest możliwość powstawania etosów opartych na konkretnych wartościach etycznych. Istnieją moralności oparte na wartościach mocy, które są podstawowe, takich jak sprawiedliwość, prawdomówność lub lojalność. Inne etosy są skierowane na wartości indywidualne czy estetyczne.

Rozróżnienie między wysokością a mocą ma jeszcze jedną konsekwencję. Wartości nie stoją w jednym szeregu w hierarchii. N. Hartmann wyróżnia pewne grupy wartości w zależności od wspólnego poziomu mocy i wysokości. Te warstwy to kolejno:

- podstawowe wartości etyczne - dobro, szlachetność, pełnia, czystość,
- wartości moralne starożytności - umiarkowanie, szczodrość, wielkoduszność, słuszny gniew, honor, ambicja i inne,
- wartości chrześcijańskie - miłość bliźniego, prawdomówność, spolegliwość, wiara, zaufanie, pokora i inne,
- wartości cenione przez N. Hartmanna - umiłowanie tego, co odległe (*Ferstenliebe*), hojność moralna (*schenkende Tugend*) i wszystkie te wartości, które poprzez swój nakaz realizacji indywidualnej nie mogą być powszechne przykładowo miłość do określonego człowieka [34].

Należy podkreślić, że nie jest to ostateczna lista wszystkich wartości. N. Hartmann w trakcie swojej pracy odkrył jedynie część postulowanej przestrzeni aksjologicznej. W wydanej pośmiertnie książce *Ästhetik*, którą przygotowywał w latach powojennych, filozof ten wyróżnia nieco odmienny zbiór wartości. Jest ich sześć i są to kolejno:

- wartości dóbr, czyli między innymi wartości utylitarne lub instrumentalne,
- wartości hedoniczne, czyli tego, co przyjemne,

34 *Ibidem*, s. 371,377.

- wartości witalne, przysługujące istocie żywej i zależne od jej warunków mocy życia,
- wartości moralne,
- wartości estetyczne,
- wartość poznawczą, czyli prawdę.

O ile wartości starożytne czy też chrześcijańskie są dobrze znane i opisane, o tyle podstawowe wartości etyczne przedstawiają się odmiennie w filozofii N. Hartmanna. Przykładowo „dobro" zwykle jest redukowane do jednej z wartości etycznych w rodzaju szczęścia ogółu, pożytku lub zadowolenia intelektualnego. W przypadku przedstawianej aksjologii, „dobro" to wybieranie (*Auslese*) wartości, która jest najwyższa spośród spostrzeganych. Wybór ten dokonywany jest intuicyjnie. W zależności od sytuacji danej jednostki porządek wyboru się zmienia. W takim wypadku etos oparty na wartości dobra będzie częścią innych etosów, ponieważ każdy z etosów jest próbą takiego uporządkowania życia moralnego, aby było zgodne z hierarchią wartości. W ten sposób „dobro" jest zaliczane do wartości egalitarystycznych, ponieważ każdy człowiek może być dobry, czyli wybierać najlepsze działanie spośród możliwych [35].

Wartość „szlachetności" (*die Edelmut*) ma charakter elitarny. Czyny są szlachetne, jeśli realizują wartości niezwykłe. Te wartości są wybierane przez osoby subtelne, wytworne i wrażliwe. Często są to „pionierzy wartości", ponieważ wskazują całym społeczeństwom nowe rejony świata wartości. W przypadku „szlachetności" nie jest ważna ani wysokość wartości, ani jej moc. Nie musi to być także wartość najwyższa w hierarchii wartości. Jej najważniejszą cechą winno być, aby była niepospolita [36].

Pełnia życia (*die Fülle*) jest skierowana na realizowanie jak największej liczby wartości. Ta wartość wzywa do maksymalizacji życia danej osoby, czyli zwiększonej aktywności na różnym polu. W ten sposób, poprzez różne konflikty etyczne, ta osoba może poznać wiele wartości i je w ten sposób urzeczywistnić. To jedyna droga, aby zdobyć doświadczenie, które jest podstawą dojrzałości etycznej. Odkrycie bogactwa świata wartości jest możliwe jedynie poprzez zdobywane doświadczenie moralne [37].

Czystość moralna (*die Reinheit*) jest wartościa zachowawczą. Jest to wartość bierna, która polega na unikaniu zaangażowania, a w ten sposób także decyzji i wyboru. Pozytywnym aspektem tej wartości jest pewna szlachetna prostota działania. Realizacja tej wartości cechuje się prostolinijnością i instynktownym unikaniem zła. Często jest dowodem niedojrzałości moralnej [38].

Należy tutaj podkreślić, że N. Hartmann opisał wiele różnych wartości w swoich pracach.

35 *Ibidem*, s. 372-374.
36 *Ibidem*, s. 374.
37 *Ibidem*, s. 375.
38 *Ibidem*, s. 376.

Wykazał ich wzajemne zależności i uporządkował w pewne zespoły. Nie wyprowadził jednak ogólnej hierarchii wartości, czyli nie ułożył poznanych wartości w formalny porządek, który byłby już porządkiem absolutnym. Przyczyną tego stanu było jego przekonanie, że teoria wartości jest jeszcze za mało rozwinięta, aby móc podołać temu zadaniu [39].

Aksjologia N. Hartmanna stanowi integralną część jego ontologii. Podobnie jak w przypadku filozofii M. Schelera, wartości stanowią pewne uniwersum. N. Hartmann przedstawia jasną i spójną koncepcję wartości. Opisuje prawa, które rządzą całą aksjologią. Nie ukazuje jedynie hierarchii, ponieważ stoi na stanowisku, że sama teoria wartości jest zbyt młoda, aby móc podołać temu zadaniu.

39 W. Galewicz, *N.Hartmann*, *op.cit.*, s. 153.

2. Epistemologia wartości

2.1. Poznanie wartości u M. Schelera

Poznanie wartości rozpoczyna się u M. Schelera analizą aktów poznawczych. Filozof ten czerpie szerokiego pola dorobku fenomenologii. Jest spadkobiercą dokonań F. Brentany i E. Husserla. Jednak zachowuje oryginalność w swojej filozofii.

Podstawową ideą fenomenologii było zwrócenie uwagi na doświadczenie wewnętrzne, dokładniej na jego bezpośredni charakter. To rozróżnienie bierze swoje początki w filozofii F. Brentany, który odróżnił doświadczenie wewnętrzne własnych aktów psychicznych od spostrzeżenia zewnętrznego. Idea bezpośredniego oglądu jest zawarta także w haśle E. Husserla „powrotu do rzeczy" (*Zurück zu den Sachen Selbst*).

M. Scheler podtrzymał to rozróżnienie. Doświadczenie fenomenologiczne jest autonomiczne od doświadczenia naukowe czy potocznego. Jego podstawowe cechy to: niezależność od wszystkich konstrukcji myślowych, brak wcześniejszych założeń, przyjęcie jedynie tego, co jest dane w doświadczeniu i uchwytywanie bez symboli. Doświadczenie fenomenologiczne pomija wszelkie wnioskowanie oraz drogę powolnego gromadzenia faktów. Jest ono jednorazowe i całościowe, może być trafne lub błędne, ale nie jest częściowe. Tak przedstawione doświadczenie jest uznawane za bezpośredni ogląd istoty przedmiotu [40].

Taka specyficzna fenomenologia, jako metoda badawcza w etyce materialnej, poznaje przedmioty po uprzednim poddaniu ich redukcji fenomenologicznej. Redukcja fenomenologiczna polega na pomijaniu naturalnych własności rzeczy, które posiadają realny byt, aby móc dotrzeć do jakości idealnych badanych przedmiotów. Te ostatnie, jako idealna istota, zachowują swoją niezależność wobec zarówno aktu świadomości jak i podmiotu tych aktów. W ten sposób jest możliwe poznanie całkiem nowych fenomenów bytu [41].

Poznanie wartości jest oparte na koncepcji emocjonalnego wartościowania. Jest to teoria, której twórcą był F. Brentano. Przyjmował on intencjonalność aktów świadomości. Według niego, dla każdego aktu mentalnego istnieje przedmiot tego aktu. Stąd uczucia miłości i nienawiści również posiadają swoje przedmioty. Miejsce tych uczuć w etyce jest podobne do prawdziwości i fałszywości sądu w logice. Przedmiotem logiki jest prawda, podobnie przedmiotem etyki jest dobro. Stąd, jeśli dla logiki można mówić o prawdziwości i fałszywości, to w etyce należy mówić o byciu dobrym i byciu złym. Asercja sądu jest analogiczna do miłości przedmiotu. Jedną

40 H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, *op.cit.*, s. 185-187.
41 *Ibidem*, s.190-191.

z konsekwencji takiego stanowiska jest rozdzielenie etyki od logiki, czyli myślenia racjonalnego [42].

W ten sposób w zakresie zainteresowań fenomenologicznych M. Schelera staje życie emocjonalne. Jest ono pojmowane jako różnorodność przeżyć pełnych treści, które mają określone znaczenie. Każde uczucia ma swój odmienny przedmiot, który można badać fenomenologicznie. Taka koncepcja była odmienna od koncepcji ówczesnej psychologii, która starała się zredukować świat emocji do pewnej liczby faktów połączonych związkiem przyczynowo-skutkowym. Fenomenologia emocjonalna traktowała je jak pewne przedmioty i miała za zadanie wykrycie znaczeń uczuć. Miało to się odbyć poprzez odpowiedź na pytanie o istotę przeżyć emocjonalnych. Taka sfera winna posiadać, wedle tej teorii, własne prawa i porządek, który za B. Pascalem można określić jako *ordre du coeur* lub *logique de coeur* [43].

M. Scheler dzieli świat emocjonalny według hierarchii wartości, które są przedmiotami emocjonalnych aktów poznawczych. Stąd istnieją cztery rodzaje uczuć odpowiednio do czterech modalności wartości. Są to kolejno uczucia: zmysłowe, witalne, psychiczne i duchowe. Uczucia zmysłowe stanowią jedyny możliwy sposób poznania wartości przyjemności i nieprzyjemności. Uczucia witalne są powiązane z wartościami witalnymi. Wartości psychiczne związane z estetyką czy poznaniem dane są w akcie czucia duchowego (*das geistige Fühlen*). Wartości religijne stoją w relacji z aktami miłości i nienawiści, podobnie jak wartości psychiczne. Należy tutaj podkreślić, że miłość i nienawiść zawierają momenty kognitywne [44].

Oprócz podziału świata uczuć ze względu na przedstawione związki ze światem wartości, można jeszcze podzielić emocje ze względu na różnorodność intencjonalną tych przeżyć. W takim wypadku uczucia należy podzielić na czucie czegoś, preferowanie i miłość. Czucie czegoś jest skierowany na dany typ wartości. Dzięki tej emocji podmiot może rozróżnić przyjemność od piękna czy dobro od słuszności. Tak więc poszczególne poziomy czucia odpowiadają określonym emocjom, które zostały przedstawione powyżej. W ten sposób poznaje się same wartości, ich momenty i własności. Stąd możliwe jest wprowadzenie rozróżnienia na czucie odpowiednie dla każdej warstwy w hierarchii wartości.

Preferowanie jest skierowane na te cechy wartości, które określają jej pozycję w hierarchii. Dzięki temu uczuciu jest możliwe określenie układu świata wartości. Przedmiotem tego uczucia jest wysokość wartości, która jest jej istotną własnością. Na podstawie preferowania wartość wyższa jest wybierana, a wartość niższa jest odsuwana. W tym emocjonalnym akcie dochodzi do poznania tylko tego jednego aspektu każdej wartości w relacji do innych. Wobec czucia, preferowanie jest aktem pierwotnym. Dzięki temu aktowi staje się możliwe rozszerzenie świata wartości.

42 J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, *op.cit.*, s. 89.
43 H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, *op.cit.*, s. 192-193
44 *Ibidem*, s. 252-254.

Po preferowaniu wartości można dopiero mówić o czuciu wartości [45].

Ostatnim aktem emocjonalnego poznania, jaki należy omówić jest akt miłości. O ile w akcie preferowania dana jest pewna wielość wartości, o tyle miłość, jak i jej przeciwieństwo nienawiść, dotyczy tylko jednej wartości. Te dwa uczucia stanowią fundament całego przeżycia emocjonalnego. Stąd też są wcześniejsze od przeżycia preferowania i czucia. *Ordo amoris*, czyli porządek miłości, określa całe uniwersum emocji i intelektu, a miłość staje się przeżyciem najbardziej podstawowym [46].

Miłość jest aktywnym i spontanicznym przeżywaniem. Nie można o niej powiedzieć, że jest jedynie biernym odczuwaniem. Stanowi najwyższy poziom życia emocjonalnego. Jako taka jest odmienna od innych stanów psychicznych, w tym również od preferowania i czucia. Miłość oznacza ruch od wartości niższej do wartości wyższej. Nie jest to przedkładanie, a raczej postrzeganie idei wyższej wartości i spontaniczne ku niej dążenie. Miłość ponadto stara się usunąć wartość najniższą, więc jest ona również skierowaniem na pozytywną wartość moralną. Można powiedzieć, że miłość jest aktem emocjonalnym odpowiadającym wartości moralnej. Miłość rozszerza horyzont aksjologiczny osoby poprzez wymuszenie poszukiwań wartości wyższej. Przy tym opiera się bliższej charakterystyce, ponieważ jest z natury niedefiniowalna.

Drugim momentem miłości jest jej charakter poznawczy, który kształtuje całą świadomość wartości. Kształtuje i rozwija poznanie. Dzięki niej dochodzi do rozszerzenia spektrum wartości, które jest poznawane przez podmiot. W ten sposób można wyjaśnić zmienność świadomości aksjologicznej przy jednoczesnej niezmienności wartości [47].

Podmiotem poznania emocjonalnego jest albo osoba albo duch. Osoba jest bytem, który spełnia akty intencjonalne. Do tych aktów zaliczane są akty poznawcze, emocjonalne i wolicjonalne. Osoba nie może stanowić przedmiotu aktów intencjonalnych. Można ją uchwycić poprzez obserwację działań lub próbując zrozumieć. Pewne jest, że osoba nie podlega aktom redukcji fenomenologicznej.

Pojęcie ducha występuje zamiennie z pojęciem osoby. Podobnie jak osoba, duch nie podlega determinantom fizjologicznym. Istota ducha jest zawarta w specyficznym akcie duchowej ideizacji, czyli ujmowania esencjalnej struktury świata. Takiemu aktowi zniesienia podziału kosmosu przedmiotów realnych na byty realne i esencje może podołać jedynie człowiek. Dlatego też człowiek jest otwarty na świat wartości, które poznawane są drogą emocjonalną.

Człowiek, oprócz bycia osobą lub duchem, jest także podmiotem moralnym. M. Scheler utrzymuje swoje przekonanie o niedefiniowalności istoty człowieczeństwa. Dlatego też uzależnia

45 *Ibidem*, s. 257-260.
46 *Ibidem*, s. 202.
47 *Ibidem*, s. 264-270.

podmiotowość moralną od spełnienia określonych warunków. Są to: pełnia władz umysłowych jednostki, jej dojrzałość w sensie rozwojowym oraz panowanie nad własnym ciałem. Spełnienie tych warunków jest warunkiem koniecznym bycia podmiotem moralnym. W ten sposób stają się jednocześnie podstawą odpowiedzialności [48].

M. Scheler podejmuje również temat resentymentu jako część teorii poznania. Resentyment polega na relatywizacji wartości absolutnych i absolutyzacji wartości względnych. Przyczyną tego jest błędne poznanie wartości. Polega na złudzeniu w zakresie preferowania. W wyniku tego powstaje nowa hierarchia wartości różna od absolutnej i rzeczywistej. W nowej hierarchii dochodzi do błędnego przedkładania jednych wartości nad inne. Podobnie wbrew rzeczywistemu porządkowi, niektóre wartości są odsuwane. Źródła tego stanu rzeczy tkwią w opanowaniu jednostki przez przeżycie, które upośledza naturalne postrzeganie świata wartości. W przypadku społeczeństw należy mówić o przeobrażeniach historycznych jego świadomości aksjologicznej.

Poznanie emocjonalne jest bardzo ważne, ponieważ od poznanego świata wartości jest uzależniona powinność moralna, czyli etyka. Można zarysować dwa zarzuty dotyczące takiej epistemologii, która jest oparta na intuicji wartości. Otóż miłość jako pierwotne poznanie ma wszelkie znamiona intuicji poprzez, przykładowo, jej niedefiniowalność. Sami intuicjoniści zdają sobie sprawę z problemów, jakie niesie ze sobą przyjęcie intuicji jako źródła poznania. Innym zarzutem jest zarzut *petitionis principii*. Prawdziwość sądu zależy od odczucia poprawnego i właściwego wartości. Z takim odczuciem podmiot ma do czynienia, gdy respektuje a priori obiektywną hierarchię wartości. Jednak taką hierarchię przyjmuje na podstawie właściwego odczucia. Tak powstaje błędne koło [49].

Powyżej został przedstawiony zarys epistemologii M. Schelera. Wskazane zostały jej najważniejsze cechy takie jak emotywna geneza aktów poznawczych czy zależność pomiędzy uczuciami a wartościami. Należy w tym miejscu podkreślić wiele nieścisłości w epistemologii M. Schelera. Niektóre można nawet postrzegać w kategoriach wewnętrznej sprzeczności. Jest to związane z metodą pracy M. Schelera. Nie należy tłumaczyć tych wewnętrznych napięć ewolucją stanowiska filozoficznego.

48 J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, *op.cit.*, s. 84-87.
49 *Ibidem*, s. 95.

2.2. Poznanie wartości u N. Hartmanna

Epistemologia N. Hartmanna dzieli się, zgodnie z jego ontologią, na poznanie przedmiotów realnych i poznanie przedmiotów idealnych. Przedmioty idealne są poznawane przy pomocy prostych aktów emocjonalnych, które przy tym stanowią część poznania teoretycznego.

Charakterystyczne dla poznania w epistemologii N. Hartmanna jest wyróżnienie przedmiotu poznawanego. Każdy przedmiot, który jest możliwy, może zostać przedstawiony lub pomyślany, ale tylko przedmiot, który istnieje samodzielnie, może być poznany. Podobnie nie wszystkie akty świadomości można określić jako poznawcze. Do takich zaliczone są tylko te, które są transcendentne. Transcendencja polega na związku między podmiotem, a niezależnie istniejącym przedmiotem. Tak więc zostaje jasno określone, że poznanie dotyczy tylko tego, co istnieje [50].

N. Hartmann rozróżnia dwa rodzaje poznania. Poznanie aposterioryczne ma za swój przedmiot byty realne, zaś poznanie aprioryczne - byty idealne, w tym wartości. Tak zachowany jest podział ontologiczny na dwie, odmienne dziedziny bytu. Pomimo tego, akty poznania są aktami wtórnymi. Pierwotnym łącznikiem podmiotu z bytem są życiowe związki ze światem w postaci aktów pożądania, woli czy też działania. Egzystencja jest dana człowiekowi nie tylko jako poznanie, ale przede wszystkim w obrębie aktów przeżyć emocjonalnych [51].

Te akty emocjonalne dzielą się na trzy grupy:

- akty emocjonalno-receptywne - to doświadczanie czegoś, doznawanie, wytrzymywanie czegoś albo cierpienie czegoś. W ten sposób rzeczywistość wpływa na osobę. Podmiot zajmuje postawę pasywną, podczas gdy zdarzenia, przykładowo sukcesy lub cierpienia, działają na niego. Przeżycia te nie mogą być zmienione przez podmiot, ale zmieniają podmiot. Podmiot „znosi" te doświadczenia.
- akty emocjonalno-prospektywne - to oczekiwanie, przeczucie, gotowość, zdecydowanie, nadzieja czy lęk. Podstawową własnością tych aktów jest intencjonalne skierowanie się na przyszłość. Mają charakter przedmiotowy. Wiele z tych aktów posiada charakter wartościujący.
- akty emocjonalno-spontaniczne - czyli akty pożądawcze, przeżycia wolicjonalne lub działania. W tych aktach podmiot przestaje być pasywny. Zaczyna aktywnie kształtować swój świat poprzez antycypowanie stanów przyszłych. Podmiot określa i próbuje kształtować przyszłość. Te akty są zawsze celowe. Ich transcendencja przejawia się w dążeniu do urzeczywistniania czegoś, czyli do realizacji zamierzonego celu [52].

Świadomość wartości składa się z momentów zarówno poznawczych jak i emocjonalnych.

50 H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, *op.cit.*, s. 290.
51 *Ibidem*, s. 294-295.
52 *Ibidem*, s. 296-298.

Dzieje się tak, ponieważ jest częścią szerszego kontekstu zależności pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Fundamentem jest tutaj spontaniczny akt emocjonalny (*Stellungnahme*), który jest reakcją na wartość (*Wertreaktion*) czy też odpowiedzią na wartość (*Wertantwort*). Tak zbudowane czucie emocjonalne zostaje nazwane intuicją aksjologiczną, czyli pewnym doznawaniem wartości (*Wertempfinden*) albo inaczej, czuciem wartości (*Wertgefühl*).

Jak N. Hartmann pisze *[...] Bezpośredni akt uchwytujący [wartości] nie jest tu wcale aktem poznawczym w sensie właściwym; nie jet żadnym aktem teoretycznym, lecz pewnym aktem emocjonalnym, aktem zajęcia pewnej postawy (Stellungnahme), aktem uczuciowym (Gefühlakt) - czuciem wartości (Wertgefühl). Tego rodzaju aktami [...] są akty aprobaty, dezaprobaty, preferowania, bądź odsuwania czegoś, podejmowania decyzji za lub przeciw, akty miłości i nienawiści, szacunku lub pogardy. Dopiero w refleksji nad tymi aktami powstaje właściwe poznanie wartości.[...]* [53].

Stąd proces poznania wartości jest przedstawiany przez N. Hartmanna w postaci trzech stopni. Są to, kolejno:

- spontaniczne przyjęcie postawy aprobaty lub dezaprobaty wobec jakiegoś fenomenu, przykładowo czynu lub opinii,
- uświadomienie sobie przyczyny tego aktu emocjonalnego, przykładowo zdarzenia,
- refleksja nad momentem, który jest podstawą dla uczucia aprobaty lub dezaprobaty, a więc poznanie wartości jako rzeczywistej podstawy danego aktu emocjonalnego.

W procesie poznania wartości należy zauważyć, że doświadczenie emocjonalne, które jest rzeczywiste, staje się podstawą do odsłonięcia fragmentu idealnego świata wartości. Tym sposobem widok realizowanej wartości staje się impulsem do poszerzenia świadomości aksjologicznej. Samo zaś poznanie świata wartości odbywa się w sposób intuitywny.

N. Hartmann charakteryzuje poznanie aksjologiczne jako intuicyjne, spontaniczne, emocjonalne i całkowicie a priori. Ważną cechą poznania tego typu jest jego niedyskursywność i pozarefleksyjność. Nie jest możliwa kontemplacja nad nim samym. Stąd rozum przestaje być źródłem pierwotnego poznania. Emocjonalna intuicja pełni w poznaniu wartości taką rolę jak postrzeganie zmysłowe przy poznaniu świata realnego. Intuicja jest związana bezpośrednio z życiem, ponieważ to wydarzenia, stawanie wobec sytuacji, pozwala podmiotowi na rozwój świadomości wartości. Etyka N. Hartmanna posługuje się zatem specyficzną „*logiką serca*", która może być nazwana „*głosem sumienia*" [54].

Dopiero po emocjonalnym uchwyceniu wartości może dojść do jej teoretycznego poznania.

---

53 cyt. za: M. Grabowski [red.], *Wypisy z „Etyk". Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand*, Toruń, 1999, s. 90.
54 Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, *op.cit.*, s. 273-275

W procesie poznawania przejście do filozoficznego czystego oglądu wartości jako pewnej istotności jest drugie w kolejności. Pierwszą częścią świadomości wartości jest emocjonalny akt, a drugie staje się myślowe poznanie. Warte uwagi jest podkreślenie tego, że wyżej przedstawione, obie strony świadomości są skierowane na wartość jako przedmiot poznania. Oznacza to, że ogląd teoretyczny nie jest tożsamy z oglądem emocjonalnym [55].

Dla N. Hartmanna akt emocjonalny w trakcie poznania jest tożsamy z uczuciem. Podmiot nie poznaje bezpośrednio wartości. Uczucie może być skierowane na przedmiot realny. W przypadku świadomości wartości, jako przedmiot realny występuje realizacja danej wartości. Jednocześnie uczucie jest reakcją wartościującą, przykładowo w postaci uczucia dezaprobaty. Wartościowanie musi opierać się na uprzednim poznaniu wartości, która później staje się wzorcem, według którego zostaje przypisane odpowiednie uczucie jako reakcja. To sprzeczne połączenie żądań i wyników refleksji może być wyjaśnione poprzez przekonanie, że świadomość wartości jest jednością uczucia, poznania bytu realnego jako określonej realizacji wartości i apriorycznego poznania wartości jako bytu idealnego. Te trzy części są intencjonalne. Stąd przedmiotem poznania staje się wartość idealna wraz z realnym, bytowym urzeczywistnieniem [56].

W obrębie tej dopracowanej koncepcji świadomości wartości, najbardziej interesującą częścią są analizy pierwotnego czucia wartości. Niezależnie od zakotwiczenia w akcie poznania, owo czucie ma cechę autonomiczności, czyli jest samodzielne i niezależne od innych, omawianych części poznania. Jeśli skierować na jego treść refleksję, przekształci w trakcie tego aktu myślenia na świadomy intuicyjny ogląd wartości (*Wertanschauung*). N. Hartmann w trakcie swoich badań dochodzi do wniosku, że jest to specyficzny typ intuicji. Nazywa ją intuicją „przenikającą" (*penetrative*), ponieważ dociera do obiektywnie istniejącej materii wartości poprzez byty realne.

Intuicja ta opiera się na reagowaniu świadomości na obiektywnie istniejący świat wartości. Można ją traktować jako idealne postrzeganie istoty. Syntetyzuje prawdziwą aprioryczność i bezpośrednie, pochodzące z przedmiotu, dane. Wręcz „przenika" do istotności lub inaczej, jest bezpośrednim „przebiciem" się do wartości. Zachowuje aprioryczność w relacji do realnego przypadku i poprzedza jakiekolwiek refleksje. Problemem w tej koncepcji intuicji jest pojęcie „przebijania się". N. Hartmann stwierdza, że jest to tajemnica każdej intuicji przedmiotów idealnych. W ten sposób ukazuje się bliskość bytów idealnych i czującej świadomości. To stanowi granicę możliwości analizy. Fakt, który polega na zjednoczeniu obiektywnego bytu obiektu z jego byciem oglądanym przez podmiot, pozostaje irracjonalny, wręcz sprzeczny [57].

Świadomość wartości, w powyższej postaci, staje się zawodna tylko wtedy, gdy jest

55 H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, *op.cit.*, s. 306.
56 *Ibidem*, s. 308-309.
57 M. Grabowski [red.], *Wypisy z „Etyk". Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand*, *op.cit.*, s. 92-97.

na pewne wartości niewrażliwa. Z całą pewnością, stwierdza N. Hartmann, nie jest możliwe błędne postrzeżenie wartości przykładowo wartości pozytywnej jako neutralnej. Źródłem zarówno błędów jak i różnych hierarchii wartości w historii jest przeoczanie pewnych grup wartości. Jest to pewne wytłumaczenie pozornej zmienności w systemach wartości przykładowo starożytnej Grecji i współczesnego świata.

Kolejną, ważną cechą poznania wartości jest ich dyspozycja do opanowania podmiotu, czy też poddanie się podmiotu wpływowi wartości. Konsekwencją tego jest, według N. Hartmanna, ograniczenie w „pojemności świadomości wartości" (*die Enge des Wertbewusssteins*). Podmiot nie może pomieścić dowolnie wielu wartości. Jego rozwój jest ograniczony. Poznanie jednych wartości jest powodem porzucenia lub zapomnienia innych wartości. Wprawdzie pojemność może się w pewnym zakresie zwiększać, ale odbywa się to kosztem intensywności poznania. Stąd można mówić metaforycznie, że świadomość wartości „wędruje" po płaszczyźnie, przestrzeni wartości.

Źródłem wszelkich zmian w świadomości wartości są trzy różne czynniki. Pierwszym z nich jest zmienność warunków bytowych człowieka. Niektóre wartości pojawiają się w określonych sytuacjach, przykładowo odwaga jest możliwa do realizacji w obliczu niebezpieczeństwa. Następnie pomiędzy różnymi wartościami zachodzą relacje dopełniania czy przeciwieństwa. Tak więc pojawienie się danej wartości w świetle świadomości powoduje wypchnięcie sprzecznych z nią wartości i wprowadzenie odpowiednio pochodnych do nowo poznanej. Ostatnim czynnikiem powodującym zmiany jest pewna własność podmiotu. Polega ona na tym, że po osiągnięciu danej wartości podmiot staje się na nią obojętny i zaczyna szukać innych, nowych wartości [58].

Ostatnim elementem całej epistemologii, który należy omówić, jest pojęcie podmiotu świadomości wartości. N. Hartmann rozszerza pojęcie podmiotu. Pierwotnie, w historii filozofii, pojęcie to było równoznaczne z podstawą życia uczuciowego. Następnie zostało rozszerzone do ośrodka praktycznego i teoretycznego poznania świata. Nową zdolnością, nadbudowaną nad tamtymi, jest umiejętność wykraczania poza ramy biologiczne i dostrzegania dodatkowego wymiaru istnienia, który jest przyczyną przyjęcia powinności i podjęcia działań niemających nic wspólnego z instynktem samozachowawczym. Dzięki temu jednostka staje się osobą. Jako taka nadbudowuje się nad innymi częściami człowieka. Jej konstytutywną cechą jest posiadanie wyłączności na poznanie etyczne. Podstawowe własności osoby są dzielone z bytami realnymi. Nowym jest nabycie zdolności do emocjonalnego i intuicyjnego poznawania świata idealnego, szczególnie wartości etycznych [59].

---

58 W. Galewicz, *N. Hartmann*, *op.cit.*, s. 144-146.
59 Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, *op.cit.*, s. 242-245.

Bycie podmiotem działań etycznych jest jedną z cech konstytutywnych człowieka jako osoby. Innymi właściwościami są: aprioryczno-emocjonalne poznanie wartości, aktywność, zdolność do przewidywania przyszłości, wolność wyboru wartości oraz zdolność do działania celowego. Powyższa lista została opublikowana w najważniejszym dziele etycznym N. Hartmanna *Ethik.* Nie była ona ostateczna. Praca i przemyślenia doprowadziły autora do zmiany. W latach czterdziestych lista cech konstytuwnych jednostki była następująca: zdolność antycypacji, możliwość działania celowego, wolność woli, zdolność poznawania wartości i świadomość społeczna (*Gemeinschaftsbewusstsein*) [60].

W powyższym przedstawieniu epistemologii wartości N. Hartmanna zostały zarysowane najważniejsze jej momenty. Bynajmniej nie zostały wyjaśnione wszystkie aspekty. Zostały jedynie ukazane podstawowe cechy tej teorii poznania takie jak oparcie poznania wartości na intuicji lub odmienna koncepcja aktów emocjonalnych. Pomimo tego, możliwe staje się przedstawienie porównania tej epistemologii z epistemologią M. Schelera.

60 *Ibidem*, s. 395-398

3. Porównanie

W powyższych rozdziałach zostały opisane ontologia oraz epistemologia wartości. Dzięki temu możliwe jest teraz, opierając się na powyższym opracowaniu, porównanie obu prezentowanych teorii poznania wartości. W tym celu zostanie przedstawiony cały proces poznawania wartości tak jak jest on ukazany w literaturze dotyczącej filozofii M. Schelera i N. Hartmanna.

Podmiotem poznania wartości nie jest przeciętna jednostka ludzka. U obu filozofów człowiek, który może poznać wartości, winien spełniać określone warunki, przykładowo posiadać określone cechy. M. Scheler wprowadza ponadto nowe pojęcia ducha i osoby, które mogą być podmiotami poznania uniwersum wartości. Pomimo zakładanej niedefiniowalności podkreśla cechy konstytutywne takich bytów.

Jak już wspominałem wyżej, M. Scheler za podmioty poznania uważa te jednostki, które spełniają określone warunki. Podmiot moralny posiada pełnię władz umysłowych. Jest dojrzały jako odmienny przedstawiciel *homo sapiens*. Potrafi kontrolować własne ciało. Natomiast N. Hartmann wskazuje na inne cechy jako konstytutywne dla podmiotu działań etycznych. Dla tego filozofa ważniejszym rysem jest możliwość działania celowego lub zdolność do antycypacji przyszłych wydarzeń. Inną, ważną cechą jest możliwość poznania wartości. Sądzę, że pod tym aspektem obaj filozofowie mają odmienne koncepcje podmiotu poznania. Można próbować bronić tezę, że obaj opisują ten sam fenomen, osoby czy też podmiotu, z różnych pozycji, ale teza ta nie wyjaśnia różnic, które powyżej zostały przedstawione.

Jeśli rozpatrywać tę sprawę pod kątem przedmiotu wartości, to dochodzi do jeszcze większej rozbieżności. Jedyną zbieżnością jest przyjęcie przez obu filozofów istnienia zarówno wartości jak i dóbr. M. Scheler przedstawia złożoną hierarchię wartości wraz z zależnościami pomiędzy wartościami konstytutywnymi a konsekutywnymi. Wskazuje określone uczucia skorelowane z wartościami. Pokazuje dobra, które są powiązane z danymi wartościami. Podstawową cechą wartości jest wysokość, która jest jedyną przesłanką przy ocenianiu moralności czynu. Jednocześnie wartości zostały ułożone hierarchicznie zależnie od własności wysokości.

N. Hartmann przedstawia ontologię, której częścią jest aksjologia. Uzasadnienie istnienia wartości jako bytów idealnych jest częścią jego teorii bytu. Uniwersum bytów idealnych dla tego filozofa zawiera także byty matematyczne lub kategorie. Jest to znaczne poszerzenie świata bytów idealnych. Wartości są jedynie częścią zarysowanego porządku ontologicznego. Jako takie charakteryzują się dwoma predykatami. Są to wysokość oraz moc. W ten sposób układ wartości w tej aksjologii przestaje być liniowy. Jednocześnie N. Hartmann uchyla się od przedstawienia

hierarchii. Jego głównym argumentem jest to, że aksjologia jest dziedziną zbyt młodą, by jednoznacznie określić wszystkie zależności. Wskazuje jedynie pewne grupy wartości jako te o podobnych cechach. Ostatnie, wartości mają jasno określony status ontologiczny, który wpisuje się w ramy określone przez ontologię.

W ten sposób różnice w pojęciu wartości u obu filozofów są poważne. M. Scheler przedstawia zamknięty system wartości, ale nie można jednoznacznie stwierdzić, w jaki sposób istnieją wartości w jego filozofii. N. Hartmann dookreśla pojęcie wartości, wprowadza je do swojej ontologii, ale uchyla się od pytania, jaka wygląda hierarchia wartości. Te rozbieżności nie są kluczowe. W obu przypadków, wartości poznawane są poprzez emocje. Emocje są wspólne dla wszystkich podmiotów poznania, czyli każdy podmiot odczuwa takie same emocje w obliczu wartości. Tak więc wydaje się, że powinno dojść do większej zbieżności przy opisywaniu tych samych fenomenów.

Sama epistemologia wartości jest silnie powiązana z aksjologią. M. Scheler wskazuje w procesie tworzenia się świadomości wartości na poznawczą rolę miłości. Miłość dla niego ma dwa podstawowe zadania. Pierwsze z nich jest to poszerzanie świadomości aksjologicznej. Drugie natomiast to wskazywanie na inne, wyższe wartości w stosunku do właśnie przeżywanych. Miłość jest skierowana na każdą wartość prócz wartości przyjemności. Jako taka jest elementem łączącym przeżywanie pozostałych wartości.

Dla każdego szczebla wartości istnieje podstawowe uczucie, które jest wskaźnikiem przeżywania danej wartości. Tak więc można powiedzieć o uczuciach witalnych czy przyjemnych. Stąd też istnieją określone uczucia, które są reakcją na daną wartość. Taka emocja składa się z dwóch składników. M. Scheler rozróżnia „czucie wartości" od „preferowania". Czucie wartości jest tą emocją, która jest odpowiedzialna za rozróżnienie pomiędzy wartościami i jest inne dla każdej wartości. Preferowanie zaś jest postrzeżenie wysokości wartości, a więc jest to już część poznania hierarchii wartości. Cały proces poznania wartości można przedstawić w następujący sposób: podmiot poznania napotyka na różne przedmioty wartościowe, często są to dobra, często też czyny innych jednostek. W trakcie oceny danych zjawisk, podmiot czuje określone emocje. Te emocje wskazują mu na istnienie pewnych wartości, które są przedmiotem tychże emocji. Różne emocje są przyporządkowane różnym wartościom, ponieważ gdyby istniał tylko jeden przedmiot emocji, to także istniałaby tylko jedna emocja skierowana na ten przedmiot. Tak więc podmiot czuje różnorodność swych doznań emocjonalnych. Niektóre wartości są bardziej chwalebne, donioślejsze od pozostałych. Wszystko to razem tworzy pewną przestrzeń, która pozwala na działanie etyczne.

N. Hartmann łączy swoją epistemologię wartości z ontologią. Wartości są idealne, natomiast

podmioty poznania są realne. Przy takim podziale powstaje problem poznania tego, co idealne, poprzez to, co realne. N. Hartmann wprowadza tutaj pojęcie intuicji, którą nazywa „stygmatyczną". Jest to specyficzny sposób poznania, z definicji stojący poza dyskursem racjonalnym i niemożliwy do przybliżenia. W trakcie aktu tej intuitywnej reakcji na wartość dochodzi do spotkania świadomości poznającej i idealnej wartości poprzez dane empirycznie obserwowalne. Ta intuicja jest sankcją dla całej świadomości wartości.

Świadomość wartości dla N. Hartmanna składa się z trzech części. Pierwszą z nich jest uczucie aprobaty lub dezaprobaty. To spontaniczne zajęcie postawy jest skutkiem wyżej opisywanej intuicji. Druga część to poznanie dobra, które, w trakcie refleksji, okazuje się być przyczyną aprobaty. Ostatnia część to poznanie wartości jako idealnej jakości. To poznanie jest splotem emotywnych danych i racjonalnej refleksji nad nimi. W ten sposób dochodzi do połączenia tych dwóch odmiennych aspektów świadomości, czyli uczuć i rozumu.

Przedstawienie procesu poznania może być pomocne przy zrozumieniu tego połączenia. Podmiot reaguje na dobra lub czyny moralne innych jednostek. Nie reaguje na nie same w sobie, ale w akcie intuicji odpowiada na wartość, która jest zawarta w tych danych. Skutkiem tego jest spontaniczny akt zajęcia postawy wobec przyczyny tej intuicji, czyli przykładowo, danego czynu. Ta postawa to może być aprobata, dezabrobata, preferowanie, miłość, nienawiść lub inne. W akcie refleksji nad tym uczuciem, podmiot dostrzega cenność danego czynu, przyczyny emocji. Dalsze rozważania tego fenomenu prowadzą podmiot do rozumowego poznania wartości jako idealnej jakości.

Sądzę, że mogę już przedstawić wnioski. Istnieją podobieństwa pomiędzy rozstrzygnięciami obu filozofów. Przykładowo, obaj twierdzą, że istnieją absolutne wartości, które poznawane są poprzez uczucia. Obaj na tym fakcie opierają swoje etyki. Jednak sposób poznania tych wartości jest zdecydowanie odmienny. Obie epistemologie są różne.

Pierwszą różnicą jest odmienność obu badanych aksjologii, które są powiązane z teorią poznania wartości. M. Scheler rozróżnia cztery różne czucia wartości w zależności od odczuwanej wartości. Ponadto przykłada dużą rolę do zjawiska miłości, któremu stawia podwójne zadanie: poznania wartości oraz poszerzania horyzontu aksjologicznego. Natomiast N. Hartmann wyróżnia wielość uczuć, ale traktuje je wtórnie wobec aktu poznania intuitywnego, które jest jednakowe dla wszystkich wartości. W przeciwieństwie do M. Schelera, gdzie czucie jest relacją pomiędzy podmiotem a przedmiotem, intuicja jest odpowiedzią na wartość.

Następną różnicą jest analiza samej świadomości wartości. W obu przypadkach konieczny jest namysł nad przebiegającym poznaniem wartości. M. Scheler używa w tym celu metody fenomenologicznej, w podobnej postaci jak E. Husserl. N. Hartmann wypracowuje swoją własną

metodę analizy fenomenu wartości. Jego odmienna metoda polega na refleksji nad aktem zajęcia postawy wobec jakiegoś dobra. Sądzę, że N. Hartmann swoje przemyślenia opracował przy pomocy metody refleksji filozoficznej takiej, jaką prezentują przykładowo F. Brentano czy K. Twardowski.

Jednak najważniejszą różnicą pomiędzy obiema epistemologiami jest odmienność opisu doświadczenia wartości. M. Scheler stoi na stanowisku, że wartość jest przedmiotem danej emocji. Jako taka wpisuje się w intencjonalną koncepcję umysłu, gdzie każde doświadczenie mentalne jest połączone z odpowiednim mu przedmiotem. W ten sposób powstają podstawy fenomenologii życia emocjonalnego. N. Hartmann zaś wprowadza intuicję, dzięki której możliwe jest zajęcie aktu postawy wobec wartości. Intuicja ta pozwala na chwilowe postrzeżenie idealnego świata wartości przez realnie, a więc odmiennie, istniejący podmiot. Uczucia stają się łącznikiem pomiędzy bytem a czującą świadomością.

Różnice, jakie powyżej wskazałem, dotykają istotnych części przedstawionych epistemologii. Nie można ich wyjaśnić błędną interpretacją. Rozbieżności są zbyt wielkie. Wymienione różnice są najpoważniejsze. Stąd teza, którą została postawiona na początku tej pracy, jest fałszywa. Epistemologia wartości M. Schelera nie jest identyczna z epistemologią N. Hartmanna.

Zakończenie

Przedstawiona powyżej analiza ontologii i epistemologii wartości M. Schelera i N. Hartmanna, ze szczególnym naciskiem na epistemologię, pozwala mi sądzić, że obie teorie poznania wartości nie są identyczne. Cechuje je jedynie pewien stopień podobieństwa. Tym samym badana teza jest fałszywa.

Podobieństwo wynika z tego, że obie badane filozofie opierają się na podobnym zestawie twierdzeń. Takimi twierdzeniami są między innymi:

- wartości, jako pewne idealne przedmioty, są obiektywne i absolutne,
- poznanie wartości przebiega przez stany emocjonalne,
- emocje, a co za tym idzie poznanie wartości, jest niedyskursywne i nieracjonalne,
- stany emocjonalne są różne i obejmują pewne spektrum od aprobaty aż do miłości;

Pogłębione studia nad omawianymi tematami, jakie odbyłem przygotowując się do tej pracy, pozwoliły mi przejść ze stanowiska zwolennika na stanowisko sceptyczne. Obaj omawiani filozofowie opisują te same fenomeny, wychodzą z podobnych danych empirycznych. Przyjmują podobne tezy wyjściowe. N. Hartmann jest precyzyjniejszy od M. Schelera. Pomimo tego, obaj filozofowie dochodzą do zupełnie innych wyników w zakresie epistemologii wartości. Ten fakt stawia w złym świetle dokonania obu filozofów. Z takiego samego zestawu zdań wyjściowych winni wyciągnąć podobne, wręcz takie same, wnioski.

Pomimo tych zarzutów należy podkreślić cenność etyki materialnej. Jeśli przestać krytycznie badać prace obu filozofów, to staje się jasne, jak ważnym dokonaniem jest oparcie etyki na wartościach. Wartości są niezmienne. Stają się sankcją dla prostych norm moralnych. M. Scheler wskazuje, że obowiązkiem każdego człowieka jest urzeczywistniać wartości. N. Hartmann wtóruje mu, dodając, że wartości wręcz wzywają do realizacji w danej sytuacji życiowej. Jednocześnie badanie etyczności działania nie wymaga racjonalnej kontemplacji. Poprzez emocje, ocena czynu staje się jasna dla każdej dojrzałej jednostki, niezależnie od jej poziomu rozwoju intelektualnego.

W ten sposób, dzięki idealnemu uniwersum wartości, człowiek może wyrazić swoją wolność i człowieczeństwo. Byt materialny nie zawiera wartości, o ile nie zostaną tam wprowadzone poprzez działania człowieka. Stąd życie każdej jednostki staje się sensowne o tyle, o ile urzeczywistnia ona wartości. Człowiek poprzez swoją kondycję pośredniczy pomiędzy uniwersum wartości a bezwartościowym bytem. Nadawanie wartości, urzeczywistnianie ich w dobrach, staje się wspaniałym i pięknym zadaniem każdego człowieka.

Bibliografia

Buczyńska-Garewicz H., *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław, 1975.

Galewicz W., *N.Hartmann*, Warszawa, 1987.

Grabowski M. [red.], *Wypisy z „Etyk". Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand*, Toruń, 1999.

Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia: systematyczna autoprezentacja*, Toruń, 1994.

Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa, 1989.

Niemczuk A., *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin, 2005.

Pawlica J. [red.], *Etyka. Zarys*, Kraków, 1992.

Scheler M., *Istota i formy sympatii*, Warszawa, 1980.

Scheler M., *Materialne apriori w etyce* w: ZNAK nr 12(162).

Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa, 1987.

Scheler M., *Resentyment a moralność*, Warszawa, 1997.

Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków, 2003.

Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, Warszawa, 1919.

Trębicki J., *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa, 1973.

Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa, 1974.